

# Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de las formas políticas\*

## Crisis of the Nation-State and the Dialectic of Human Rights in Hannah Arendt. Totalitarianism as collapse of political forms

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense, Madrid

«Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de “agotamiento”). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común»  
(H. Arendt, *Franz Kafka: el hombre de buena voluntad*).

**RESUMEN.** El artículo propone una lectura de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) de H. Arendt que entiende esta obra como análisis de las causas que condujeron a la crisis y decadencia del Estado-nación moderno y propiciaron el experimento más destructivo de la condición política del hombre, el fenómeno totalitario. Comenzaremos señalando las razones de la displicencia de Arendt hacia las reglas del método sociológico, al considerar que sólo las acciones humanas pueden iluminar retrospectivamente cuáles son los elementos que han cristalizado en los acontecimientos históricos. En segundo lugar, nos detendremos en la incompatibilidad que Arendt encuentra entre poder político y enriquecimiento económico, de la mano de la crítica que realiza del *Leviatán* de

**ABSTRACT.** The article argues a lecture of H. Arendt's *The burden of our times* (1951), which takes into account this work as an analysis of the causes that led to the crisis and fall of the modern Nation-state, displaying the elements which brought forth the most destructive experiment which the political condition of man was subjected to, i.e. the totalitarian phenomenon. I shall begin by outlining the reasons of Arendt's disdain for the rules of sociological method, since she considers that human actions can only retrospectively illuminate which are the elements that actually led to the historical events. Secondly, I tackle the incompatibility that Arendt highlights between political and boundless economic enrichment with the help of the criticism she addressed to Hobbes's

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyectos de Investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX* (FFI2009-12402), concedido por el MICINN del Gobierno de España y *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal. Una versión inicial del artículo fue discutida en marzo de 2012 en una sesión de seminario con los miembros del Grupo de Investigación de la UCM «Metafísica, Crítica y Política», a los que agradezco sus siempre sugerentes observaciones, pues me ayudaron a mejorar sustancialmente la argumentación del presente escrito. Estoy en deuda igualmente con los comentarios manifestados por los evaluadores anónimos de mi trabajo, que me hicieron ver la necesidad de esclarecer algunos puntos del texto.

Hobbes, por haber proporcionado una legitimación teórica a las necesidades de una clase en ascenso, la burguesía. El imperialismo sería, así, la consecuencia lógica del olvido del principio que ordena a los hombres volver la tierra un lugar habitable, introduciendo en ella un sistema de mediaciones legales. Finalmente, nos ocuparemos de la crítica que Arendt dirige a los derechos humanos, estrechamente ligada a la destinada al nacionalismo latente en toda forma estatal, que reduce drásticamente su contenido a la exigencia de pertenecer a una efectiva comunidad política, explorando a este respecto las posibilidades de un diálogo con la *Doctrina del derecho* de Kant, que también hace de la formación de una unión civil una condición fundamental para la defensa efectiva de los derechos del hombre.

*Palabras clave:* Arendt; Kant; Totalitarismo; Estado-nación; Derechos humanos

*Leviathan*, that would be guilty of granting theoretical legitimacy to the specific needs of a rising class, the bourgeoisie. Imperialism would thus be the logical consequence of forgetting the principle that commands men transforming the earth as a habitable place, inserting in it a system of legal mediations. Finally, I will deal with the criticism of Arendt on human rights —near to the criticism that she leveled at the nationalism concealed by every national state, whose content she drastically reduces to the requirement of belonging effectively to a political community. Concerning this topic I aim at exploring the possibilities for setting up a dialogue with Kant's *Doctrine of Right*, which also assesses the foundation of a civil union as an essential condition for upholding human rights.

*Key words:* Arendt; Kant; Totalitarianism; Nation-state; Human Rights

El presente trabajo parte del supuesto de que el diagnóstico de la decadencia de las formas políticas desplegado en *Los orígenes del totalitarismo* y sus estudios preparatorios, publicados parcialmente en la revista *Die Wandlung*<sup>1</sup>, contiene el nervio principal que sostiene la restante obra de Hannah Arendt<sup>2</sup>. Con el objetivo de argumentar en favor de esta tesis nos ocuparemos en lo que sigue de analizar al menos tres aspectos que consideramos irrenunciables cuando se trata de abordar su teoría de la acción. En primer lugar, intentaremos aportar las razones por las que Arendt considera infructuosa una aproximación en clave sociológica a la peripecia histórica de la condición humana<sup>3</sup>. Seguidamente, valoraremos el juicio que a Arendt le merece la aportación de Hobbes a la filosofía política de la Modernidad, parecer recogido especialmente en unas tan

<sup>1</sup> No me parece que se haya tenido suficientemente en cuenta la fuerte impronta que el diálogo mantenido con Alfred Weber, Dolf Sternberger y Werner Krauss, fundadores junto a K. Jaspers de la revista *Die Wandlung*, dejó en la formación del pensamiento de Arendt. Cualquier lector de los volúmenes de esta publicación periódica, que se mantuvo activa desde 1945 hasta 1949, podrá advertir la comunidad de pareceres entre Arendt, Weber y Sternberger, acerca de la responsabilidad del Estado-nación en la formación de la burocracia totalitaria y acerca del sentido de los derechos humanos. El mejor estudio, con diferencia, sobre las afinidades electivas de este grupo de intelectuales alemanes y la peripecia de la revista *Die Wandlung* durante sus intensos cuatro años de singlatura es el artículo de G. Sarti (1997).

<sup>2</sup> Vd. Canovan (1992: 7).

<sup>3</sup> Son representativos de esta línea de lectura, relevante para los propósitos de nuestro artículo, los trabajos de Baehr (2001 y 2010) y Walsh (2008).

breves como densas páginas del segundo volumen de *Los orígenes del totalitarismo*. Por último, nos proponemos determinar si el examen crítico del Estado-nación desemboca en Arendt en la búsqueda de una variable institucional del Estado, considerado como un producto peculiar de la Modernidad, que si bien sufre una notable transformación histórica, no modifica por ello esencialmente sus funciones y objetivos específicos, cifrados en el célebre axioma del «derecho a tener derechos»<sup>4</sup>. En las circunstancias políticas y económicas contemporáneas Arendt considera más apropiado confiar las tareas antes en manos del Estado a la dispersión del poder propia de un sistema federal, en lugar de ponerlas al cuidado de una estructura centralizada<sup>5</sup>. Se trata en el fondo de lo que autoras como S. Benhabib han reformulado en los términos de un derecho a la *membría política*, que la práctica continuada de iteraciones democráticas, al ocasionar progresivas extensiones de la cobertura legal y política del estatus ciudadano, contribuiría a generalizar con independencia de las limitaciones de la forma estatal. Esta última parte del artículo toma en especial consideración un reciente trabajo del prof. Heiner Klemme<sup>6</sup> sobre la injusticia que Arendt lleva a cabo con la fundamentación kantiana del Estado de derecho, toda vez que la *Doctrina del derecho* de la *Metafísica de las costumbres* formula la entrada en un cuerpo civil en los términos de un postulado de la razón práctica, que en caso de no cumplirse generaría un indudable quebranto para el progreso moral de la especie.<sup>7</sup> De la mano de este recorrido, pretendemos aportar una visión inhabitual de la contribución arendtiana a la reflexión sobre cuestiones fundamentales del pensamiento político, atenta siempre al destino que las diferentes constelaciones históricas depararon a la *vita activa*<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (=OT), parte II, cap. 9 «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre», 2. *Las perplejidades de los derechos del hombre*, p. 420. S. Benhabib ha reivindicado con frecuencia el alcance de la exigencia de Arendt de dotar de realidad política a la humanidad en toda su extensión, en escritos como «“El derecho a tener derechos”: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación» (2004); «¿Qué hay más allá del Estado-nación?», conclusión de *Las reivindicaciones de la cultura* (2006) o en una de sus publicaciones más recientes, como *Dignity in adversity. Human Rights in turbulent times* (2011), en algunas ocasiones en polémica con las posiciones estatistas de J. Rawls (1999). Cfr. igualmente en relación con la visión crítica de Arendt acerca de la fundamentación teórica de los derechos humanos la primera parte del libro de N. Mattucci (2012).

<sup>5</sup> Arendt (2009: 194).

<sup>6</sup> Vd. H. Klemme, «Das Recht auf Rechte und die Pflicht zur Staatlichkeit» (2013: 159-180).

<sup>7</sup> Vd. Kant, MS, RL, § 41, AA 06: 307-308. Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

<sup>8</sup> Véase especialmente la aportación de E. Young-Bruehl (2006) al respecto.

*I. Acontecimientos, elementos y causas: la carga de la condición humana y la emergencia de la muchedumbre [mob]*

No deja de resultar llamativa al lector la porfiada resistencia de Arendt frente a cualquier reducción de una situación, generada por las decisiones y acciones de determinados grupos humanos, a una sucesión mecánica de causas y efectos. En efecto, si bien *Los orígenes del totalitarismo* (1951) se presenta como una indagación histórica, predomina en todo momento el ejercicio de la *comprensión*, operación noética descrita por Arendt como «un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere»<sup>9</sup>, que, lejos de remitir a asunciones más o menos subjetivas de lo real, se interesa por los pasos del proceso de corrosión que la condición política del hombre ha sufrido especialmente a partir de finales del siglo XIX. Un ensayo muy cercano en el tiempo al anterior, como es *Comprensión y política* (1953), declara que la actividad de comprender se propone cobrar conciencia de los elementos que «repentinamente [cristalizaron] en formas fijas y definidas», que son justamente las que coinciden con las realidades históricas que se archivan en los anales del historiador. Los *elementos* se distinguen de las *causas* por cuanto los primeros sólo se convierten en origen de acontecimientos una vez producida la cristalización efectiva, es decir, hablamos de inicios cuya historicidad se puede indagar, siempre que no sea al precio de aniquilar su condición de acontecimientos libres y contingentes. Con ello, Arendt no pretende abrir ninguna deriva voluntarista en su examen de la *vita activa*, sino que enfoca centralmente el hecho de que los hombres son herencia de su propia acción, de suerte que resulte inviable emplear las coordenadas de la producción para referirse a aquello que los agentes hacen de sí mismos, pues no cabe distancia proyectiva alguna entre el hacer y el resultado final que es la obra. Si Arendt se aleja de una metodología sociológica como la de Weber<sup>10</sup> —comenzando por el rechazo del *liderazgo carismático*<sup>11</sup> como explicación plausible del éxito popular de los dirigentes totalitarios, pero siguiendo con la reluctancia frente a la neutralidad valorativa, la funcionalización de los conceptos y los tipos ideales—, a pesar de

<sup>9</sup> OT, Prólogo a la 1ª ed., p. 26.

<sup>10</sup> Con todo, Arendt rechaza una concepción determinista de la historia en términos semejantes a los de Weber, vd. Parvikko (2004: 241-242). La crítica de Arendt a los planteamientos de la sociología del conocimiento puede rastrearse especialmente en «Filosofía y sociología. Con motivo de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*», pp. 45-62 y «Las técnicas de las ciencias sociológicas y el estudio de los campos de concentración», pp. 283-299, recogidos en *Ensayos de comprensión*. Véase el útil comentario respecto de estos trabajos de J.L. Villacañas (2010). Acerca del diferendo metodológico de Arendt con D. Riesman, R. Aron y J. Monnerot, vd. §1 de Baehr (2010). Cfr. También P. Walsh (2008).

<sup>11</sup> Vd. OT, parte III, p. 498, n. 57.

las recomendaciones de Jaspers, de las que hay constancia en la correspondencia entre ambos<sup>12</sup>, ello se debe fundamentalmente a la decidida renuencia de Arendt con respecto a todo punto de vista indiferente a la condición de la pluralidad. La sociología permanece a su entender ciega a las obras del espíritu, afirma una Arendt muy influida aún por la jerga heideggeriana:

«Si la filosofía pregunta por el “ser del ente” (Heidegger) o por la autocomprensión de la “existencia” que se ha desligado de la cotidianidad (Jaspers), la sociología pregunta, justamente a la inversa, por el ente que subyace a esta “interpretación del ser”, por aquello que la filosofía afirma que es irrelevante para ella. [...] El sociólogo no pregunta por el “ser-en-el-mundo” como estructura formal del “ser-ahí” en general, sino por el mundo determinado históricamente en cada caso, en el cual viven los hombres en cada caso. [...] Todo lo espiritual es considerado o ideología o utopía. [...] La *desconfianza* hacia el espíritu, que es evidente en la sociología y en su intento de destrucción, surge de la condición apátrida a que el espíritu está condenado en nuestra sociedad».<sup>13</sup>

El punto de vista sociológico, reductor de toda actividad humana a ideología o utopía, debería manifestar así mayor potencia crítica al someter a su vez su propia explicación histórica de una situación a las condiciones que una época determinada tiene en la historia del ser —subraya en un tono algo profético la discípula de Heidegger—, que en el caso de la mirada sociológica, descreída con respecto a cualquier principio espiritual dominante, es el tiempo del hombre apátrida, desprovisto de toda auténtica experiencia política. Frente al punto de vista del sociólogo, debe reivindicarse que el hombre sólo actualiza sus facultades, por así decir, entre los hombres y en un entorno en que resulte hacedero el expresar lo que nos une y diferencia de otros mediante la palabra y la acción<sup>14</sup>, de suerte que el principio carismático no sea el mejor criterio de análisis de una determinada configuración del poder, sino que se precise de una comprensión más desprejuiciada del proceso de evacuación política que una sociedad se inflige sorprendentemente a sí misma, de manera completamente espontánea. Precisamente, la experiencia totalitaria obliga al teórico a enfrentarse a ese enigma, a saber, cómo es posible que los

<sup>12</sup> Vd. carta de Jaspers a Arendt del 20 de abril de 1950 y de Arendt a Jaspers del 25 de junio del mismo año. En una carta posterior, de abril de 1953, tras la lectura de la versión alemana de *Ideología y terror*, Jaspers sugerirá a Arendt adoptar el *tipo-ideal* como criterio regulativo de su análisis del totalitarismo. Una apreciación detallada de estos materiales de la correspondencia Jaspers/Arendt se encontrará en Baehr (2001). La respuesta de Arendt a las críticas recibidas por Eric Voegelin en relación con *OT*, también de 1953, subraya la distancia que desea mantener con respecto a la «tradición del *sine ira et studio*». Por otro lado, la preferencia de Weber por el cesarismo y la maquinaria de partidos como modo ordenado de administrar los asuntos políticos resulta palmariamente sesgada desde el punto de vista de la teoría de la acción de Arendt.

<sup>13</sup> Arendt (2005: 46-47, 50-51).

<sup>14</sup> Vd. «F. Kafka: el hombre de buena voluntad», en Arendt (2004a: 74).

hombres renuncien voluntariamente a la condición que los protege de la igualdad con el resto de especies animales, de la amenaza representada por los ciclos de la naturaleza.

En efecto, es la luz arrojada por el fenómeno mismo —totalitarismo— la que permite reconocer cuáles fueron sus inesperados inicios —antisemitismo, imperialismo— y, asimismo, hacerse cargo de la desproporción que —especialmente en el siglo XIX— causas y efectos muestran en el campo histórico, con lo que a los obstáculos para reducir la historia a un artefacto del pensamiento viene a sumarse el que la secuencia de acontecimientos históricos pueda adoptar una figura grotesca, irreconocible como relato. Esta desproporción entre causas y efectos<sup>15</sup> se dispara históricamente —sostiene Arendt— a raíz de la «pelea por África» provocada por las potencias coloniales europeas, en la que episodios dignos de una tragedia se alternan con otros más propios de una comedia, sin que la combinación parezca incoherente a los sujetos de la acción. Con arreglo a este proceder, nada tendrá de extraño que factores como el capital superfluo y los discursos banales acerca de la superioridad de una raza o de una nación propicien la «muerte antinatural» del hombre<sup>16</sup>. El ejercicio arendtiano de la comprensión se propone mirar de frente a los enemigos de la facultad humana de iniciar —esto es, a los enemigos de la libertad—, necios preconizadores de un mundo pensado como un circuito inmanente y blindado, rigurosamente administrado, contra el *poder* de quienes pueden actuar. El suicidio que esta forma de dominio, cuyo apogeo se experimenta en las colonias de las potencias europeas, supone para la condición humana, consiste en la imitación por parte del mundo humano del «eterno retorno» de la naturaleza:

«Si el mundo se entrega a la obligatoriedad de sus propias leyes materiales, no recibe la influencia de la fuerza legisladora del ser humano y sólo resta esa melancolía general que desde los salmos de Salomón constituye la sabiduría de este mundo. Si el ser humano acepta esta marcha forzada como ley suprema y se pone a su disposición, no está sino preparando la decadencia del género humano. Una vez que se produzca ésta, la marcha forzada del mundo se convertirá —

<sup>15</sup> «Sobre el imperialismo», en: Arendt (2004a: 15-16): «Si se contemplan las causas y los motivos inmediatos que a finales del siglo precedente condujeron al «scramble for Africa» y con ello a la época imperialista en que aún vivimos, fácilmente se llega a la conclusión de que, para burla de los pueblos y escarnio del ser humano, se parían toperas y nació un elefante. [...]

Esta fatal discrepancia entre causa y efecto es la base histórica y material de la absurdidad inhumana de nuestro tiempo. [...] Cuanto más sangriento sea el final del espectáculo —que empezó en Francia con el caso Dreyfus casi como una comedia—, más hiriente será para la conciencia de la dignidad del ser humano. Es una vergüenza que hiciera falta una guerra mundial para acabar con Hitler, sobre todo porque también es cómico».

<sup>16</sup> *OT*, parte II, p. 297: «Los bóers fueron el primer grupo europeo que se alienó completamente del orgullo que el hombre occidental siente de vivir en un mundo creado y fabricado por sí mismo.



sin más impedimentos y sin que lo amenace la libertad humana— en un «eterno retorno», en la ley de una naturaleza que el ser humano no manipulará, pero en la que tampoco encontrará un hogar, pues no puede vivir en la naturaleza sino transformarla».<sup>17</sup>

Arendt se muestra extremadamente dura con la responsabilidad que el pensamiento político moderno tendría en relación con el proceso anterior. Sin Hobbes el Estado moderno europeo no habría contado con las bases suficientes para emprender la aventura imperialista, toda vez que su modelo político requiere una perpetua incorporación de instancias de dominio.<sup>18</sup> El movimiento incesante que la organización totalitaria introduce en la sociedad alemana a partir de 1938 y, algo antes, en la Rusia post-leninista, sería la última manifestación —y la más violenta— de la creencia arraigada entre los pensadores políticos en una realidad supuestamente subyacente a la acción —ya se trate de la sociedad o de la historia—, a la par que radicalmente nihilista. En efecto, la búsqueda de un principio superior a la acción conduce a una expansión ilimitada del poder que, lejos de proponerse fundar en su marcha un cuerpo político, se obceca en desencadenar una secuencia de catástrofes suficientes para declarar a la condición humana y las limitaciones del globo cosa del pasado, esto es, para sancionar lo anticuado del hombre.<sup>19</sup> A juicio de Arendt, la lógica del progreso ininterrumpido de los discursos ideológicos, de raíz casi siempre romántica<sup>20</sup>, liberada —como veíamos en el texto precedente— de la resistencia que podría oponer la autonomía, suprime las apariencias de cuya solidez depende precisamente la vida de los hombres, aquella que permitió afirmar a Aristóteles que «lo que todo el mundo cree es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito» (*EN*, X, 2, 1172 b37-1173 a2). Una vez que el espacio público ha sido usurpado por los discursos ideológicos que hacen de un supuesto movimiento histórico o natural la única ley de la tierra, no queda sino comprender y, consiguientemente, proteger como algo sagrado aquellas estructuras de organización

<sup>17</sup> Arendt, «Sobre el imperialismo», en: Id. (2004a: 27).

<sup>18</sup> Es sumamente interesante comparar esta hipótesis de lectura de Arendt con la posición sobre el Estado moderno manifestada por Alfred Weber en «Das Ende des modernen Staates», publicado en *Die Wandlung* —2º año, sexto cuaderno, 1947, vd. especialmente pp. 468 y 474—, donde se establecen claros nexos entre el Leviatán político y el *Verwaltungsleviathan*, precedente del totalitarismo burocrático, que la maquinaria nazi establecerá en la Alemania de los años 30 y 40.

<sup>19</sup> Vd. J. Vioulac, *La logique totalitaire*, especialmente cap. VI «Apocalypse. Günther Anders et le totalitarisme technologique».

<sup>20</sup> El juicio que merecen a Arendt actitudes como la piedad —esa perversión de la compasión y eclipse de la solidaridad— son cercanas al diagnóstico de Carl Schmitt sobre la debilidad política del romanticismo político, (2001: 240): «Una emoción que no sale del ámbito de la subjetividad no puede fundar ninguna comunidad, la embriaguez de la sociabilidad no constituye una base para una asociación duradera».

(*pólis*, sistema de Consejos, Estado nacional) e instituciones que actúan como baluarte para que la pluralidad humana no se transforme en un material superfluo. El prólogo a la 1ª edición de *Los orígenes del totalitarismo* formula de la siguiente manera el saldo arrojado por el análisis del «mal radical» detectado en el totalitarismo:

«El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad, y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas»<sup>21</sup>.

Los elementos que desembocaron en el totalitarismo no pueden sino perfilar a modo de un negativo las condiciones que, a su vez, habilitan la vida de los hombres en la tierra, esto es, comprender el totalitarismo implica identificar el orden de *lo indecible* —entiéndase el término con la función argumental empleada por el jurista L. Ferrajoli<sup>22</sup>— e *irrenunciable* para la condición humana. Comprender la fuerza destructiva de la organización totalitaria arroja una doble lección según Arendt. Por un lado, confirma lo certero del juicio de Montesquieu expresado en el «Prefacio» de *El espíritu de las leyes* —citado por nuestra autora en más de una ocasión—, según el cual el hombre es la criatura más terrible por ser la más maleable de todas, plasticidad explicativa a su vez de que, aunque el individuo perciba con nitidez su especificidad, ello no sea óbice para que, llegado el momento, renuncie igualmente a lo que le es más propio si las circunstancias le invitan o fuerzan a ello. Por otro, justamente en virtud de esa radical maleabilidad, por ser esencialmente hijo de sus obras, de sus propias mediaciones, es decir, del ejercicio de su libertad, ningún animal depende tanto como el hombre de las instituciones que crea y del mundo que produce, al que un *sorites* de decisiones desacertadas puede conducir fatalmente a la más implacable extinción. No hay nada más atroz que la contundencia con que las muchedumbres apátridas comprendieron en el siglo XX la imposibilidad de encontrar un nuevo hogar, pues la supresión de un derecho revelaba no tanto un problema de disponibilidad espacial, sino la supresión de toda posibilidad de organización política.<sup>23</sup> Recordemos que Arendt presenta como una tesis de amplio alcance el que cuando los hombres comprenden el auténtico

<sup>21</sup> OT, *Prólogo*, p. 27; cfr. *Vita activa (VA)*, cap. III, § 13, pp. 110-111 y 112-113.

<sup>22</sup> Vd. Ferrajoli (2007: *passim*).

<sup>23</sup> Arendt recoge con especial claridad esta observación, cuyo detonante remite a la progresiva opresión del pueblo judío en Alemania, a propósito de la antigua Grecia en *VA*, cap. V, § 27, pp. 249-251.



alcance de su condición política suele ser siempre demasiado tarde. Se desprende de ello que la acción política contiene siempre algo de inconsciente, de radicalmente espontáneo y libre, que emerge melancólicamente a modo de tesoro perdido en los periodos de oscuridad en que los hombres —como Lessing— sólo encuentran el escurridizo asidero de sentimientos como la filantropía para relacionarse entre sí. Gracias a ellos, la vida se torna soportable —se consigue cierta supervivencia espiritual—, si bien al precio de interrumpir todo el juego de mediaciones discursivas propias de la actividad política. La lección experimentada por la muchedumbre apátrida resulta tan cruel como la del individuo —también traído a colación por Arendt—, semejante al Franz Biberkopf de Döblin, que puede llegar a recuperar paradójicamente el sentimiento de conservar algún vínculo con la humanidad en virtud del proceso jurídico que le protege provisionalmente tras la comisión de un delito<sup>24</sup>. Tales peripecias, a saber, la pérdida irreversible de un hogar y de un mundo compartido con otros, confirman que en el siglo XX la perversión más brutal de las condiciones de la vida humana sobre la tierra se ha convertido en norma.

Arendt hace especial hincapié en que la aparición de los campos de concentración, como *immundo* resultante del totalitarismo, sobrepaja con mucho la consideración hobbesiana de la muerte violenta como el *summum malum*, toda vez que para un animal que se define como esencialmente político la experiencia del dolor procedente de existir en el afuera del Estado, en una situación de intemperie legal, ha de resultar mucho más insoportable y temible que la muerte.<sup>25</sup> Si Arendt

<sup>24</sup> OT, parte II, cap. 9 «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre», 1. La «nación de minorías» y los apátridas (2006: 407-408): «El mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito. Si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente, su posición legal, se puede tener la seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos. Porque entonces un delito se convierte en la mejor oportunidad de recobrar algún tipo de igualdad humana, aunque sea reconocida como excepción a la norma. El único factor importante es que esta excepción es proporcionada por la ley. Como delincuente, incluso un apátrida no será peor tratado que otro delincuente, es decir, será tratado como cualquier otro. Sólo como violador de la ley puede obtener la protección de ésta. Mientras dura su proceso y su sentencia, estará a salvo de la norma policial arbitraria, contra la que no existen abogados ni recursos. El mismo hombre que ayer se hallaba en la cárcel por obra de su simple presencia en este mundo, que no tenía derecho alguno y que vivía bajo la amenaza de la deportación, que podía ser enviado sin sentencia ni proceso a algún tipo de internamiento porque había tratado de trabajar y de ganarse la vida, podía convertirse en un ciudadano casi completo por obra de un pequeño robo».

<sup>25</sup> Arendt, «H. Broch», en: (Arendt, 2008: 135): «En la actualidad sabemos que el asesinato está lejos de ser lo peor que un ser humano puede hacerle a otro y que, por otra parte, la muerte no es lo que el hombre más teme. La muerte no es «la quintaesencia de todo lo aterrador» y lamentablemente puede haber castigos mucho más duros que la pena de muerte. La frase «si la muerte no existiera, no habría temor en la Tierra» debe ser corregida para dejar espacio al dolor insoportable junto a la muerte. Más aún, si no fuera por la muerte, dicho dolor sería todavía más insoportable para el hombre».

está en lo cierto, el reproche que debe hacerse extensivo a la fundamentación del Estado absolutista y la autoridad civil en Hobbes atiende a su obsesión por conjurar la amenaza de la muerte, ocupándose en cambio muy poco de garantizar a los ciudadanos una existencia digna, es decir, que deje margen suficiente para ejercer su libertad en el espacio público sin injerencias de los intereses de clase burgueses. En las antípodas del pensador británico se encuentra para Arendt la literatura de Kafka, tan ligada a la disparatada burocracia de un imperio decadente, cuyas ruinas llegarían a componer el reino de Kakanía en la pluma de Musil. Este «hombre de buena voluntad» al que se refiere un escrito de Arendt— resulta aleccionador con respecto a las trampas internas de la tradición de la filosofía política, toda vez que reivindica la normalidad frente a la excepción. Kafka no quiere ser un individuo excepcional, «sino un ciudadano más, un “miembro de la comunidad”». <sup>26</sup> Si los aldeanos de *El castillo* experimentan como destino un mundo sobre el que ya no imprime su huella la mano y la acción humanas —el amor, el trabajo y la amistad son resultado de una gracia venida de arriba—, el agrimensor K. se encarga de exigir un «mínimo vital», a saber, el cumplimiento de los derechos básicos que hacen posible la vida del hombre sobre la tierra. <sup>27</sup> Y esa tozudez es lo que justamente le vuelve extranjero para seres humanos que se entregan a la ciega necesidad de unas fuerzas naturales <sup>28</sup> encarnadas en la arbitrariedad de quienes detentan el mando, un comportamiento en el que Arendt, como Alfred Weber, reconoce el gesto básico del dominio burocrático. <sup>29</sup> Esta tentación de naturalización del mundo humano conduce a consecuencias abominables desde el punto de vista de la condición política del hombre. La próxima sección las analizará de la mano de la crítica de Arendt al criterio economicista de la *vita activa*.

## II. El modelo político de Hobbes y el principio de acumulación ilimitada de poder

Arendt ve en Hobbes al pensador de la historia política del siglo XIX, un perfecto aliado de la despolitizada clase burguesa, cuyo ascenso al poder únicamente habría procrastinado momentáneamente la Revolución Francesa, gracias al encumbramiento de la razón y de la dignidad del *citoyen* al estatuto de máximo criterio

<sup>26</sup> Arendt (2004a: 106).

<sup>27</sup> Arendt (2004a: 95-96).

<sup>28</sup> Arendt (2004a: 97-98).

<sup>29</sup> Los escasos números publicados de la revista *Die Wandlung* son una prueba de la simpatía generalizada de este círculo intelectual hacia la condena de la burocracia como preámbulo del escenario totalitario. Arendt publicó en la revista, aparte de un trabajo sobre Kafka, el artículo sobre los derechos humanos al que nos referiremos con cierta frecuencia en este trabajo. Me parece modélico de esta posición compartida frente a la burocracia el artículo de Alfred Weber (1945/46).

político. Ahora bien, ¿qué secreto inconfesable traía consigo esa clase, aparentemente tan provista de límites como otras? Fundamentalmente, que su aparente criterio de delimitación no estribaba tanto en la conservación de la propiedad como en el incremento progresivo de la *posesión*<sup>30</sup>. La reivindicación al Estado de garantías de la propiedad del ciudadano no sería así más que un señuelo, que, en lugar de declarar el tránsito del *ius controversum* a una situación de verdadera justicia distributiva, por decirlo con el Kant de la *Doctrina del derecho*<sup>31</sup>, en cuya ausencia el burgués dejaría de serlo, reclamaba el derecho a una apropiación ilimitada —de la fuerza de trabajo, de los medios de producción—, esto es, proporcionaba la clave para conducir en realidad a «la aniquilación final de toda posesión».<sup>32</sup> En tales condiciones, no podía esperarse que la burguesía se conformara con la lucha por la *representación* en el espacio civil, pues sus aspiraciones no podían sino coincidir más bien con la progresiva invasión del Estado —que desembocaría en la figura del Estado total—, al que esta dinámica terminaría por convertir en fundamento de un sistema de *sociedades parciales*<sup>33</sup> cuyo motor serían la ideología de la raza y la lógica de la expansión imperialista como fin en sí mismo:

«Como el poder es esencialmente sólo un medio para un fin, una comunidad basada exclusivamente en el poder debe caer en la tranquilidad del orden y la estabilidad; su completa seguridad revela que está construida sobre arena. Sólo adquiriendo más poder para garantizar el *statu quo*; sólo extendiendo constantemente su autoridad y a través del proceso de acumulación de poder puede permanecer estable. La comunidad de Hobbes es una estructura vacilante y debe conseguir siempre nuevos puntales en el exterior; de otra manera, se derrumbaría súbitamente en el caos sin propósito ni sentido de los intereses privados de los que procede».<sup>34</sup>

Teniendo en cuenta que estos eran los auténticos «intereses» de la burguesía comercial a juicio de Arendt, fingir respetar el juego de las clases, cuya discusión debía transcurrir dentro de las coordenadas marcadas por el supremo árbitro, a saber, el Estado nacional, que, como cabía esperar, expulsaría —respondiendo a las exi-

<sup>30</sup> Vd. los comentarios de Arendt sobre el alcance de la distinción entre ambos términos en *Vita activa*, cap. II, 8. *El ámbito privado: propiedad y posesión* (2006: 73-81).

<sup>31</sup> MS, RL, § 44, AA 06: 312.

<sup>32</sup> Vd. «Sobre el imperialismo» en (2004a: 30); cfr. *OT*, parte II (2006: 237ss.).

<sup>33</sup> Nada dice Arendt acerca de la inequívoca crítica de Hobbes a los *poderes intermedios*, fuente de debilitamiento del Estado soberano, desde donde podrían lanzarse objeciones significativas a su lectura de este autor. El argumento que expone en *OT*... y otros textos conduce a pensar que Arendt no veía en el *Leviatán* sino al antecesor de *Behemoth*, como A. Weber o D. Sternberger, pues, a su juicio, el *covenant* civil habría permitido gustosamente la entrada al virus del espíritu emprendedor en el cuerpo político, con lo que el *pharmakon* de las pasiones humanas acabaría siendo víctima de sus propias pasiones —lo que se advierte especialmente de la mano de su tendencia a la ilimitación—, aún más destructivas quizás que las primitivas y pre-políticas (ambición, miedo, afán de gloria).

<sup>34</sup> *OT*, parte II (2006: 234).

gencias de su función— teóricamente de ese juego a toda clase que se condujese como opresora de otras, era la dosis de hipocresía imprescindible para un grupo social que aspiraba a romper el sistema que hasta el momento había articulado los intereses civiles. Contaba para ello con la complicidad de su contrapartida en el espectro social, que Arendt define con lucidez como las piezas sobrantes del resto de clases, a saber, la temible *chusma* [*the mob*], con su reluctancia a adoptar cualquier forma política. Con ello, se diagnosticaba que la burguesía había incubado al menos desde el siglo XVII un virus mortal para el cuerpo civil, si bien su manifestación efectiva habría de esperar hasta el siglo XIX, una vez entrado en declive el *ka-téchon* que el Estado nacional había supuesto hasta entonces para las aspiraciones nihilistas burguesas. El pronóstico de la secuencia de pasos subsiguiente no era difícil de realizar. Bastaba con prescindir de las ilusiones proyectadas por la hipocresía de este grupo social. Debe tenerse, asimismo, en cuenta en relación con el análisis de fondo del descenso burgués al campo político que, cuando esta clase social, magníficamente retratada en el *Wilhelm Meister* de Goethe<sup>35</sup>, comienza a interesarse por la política, no lo hace por un sincero apego a la participación en el espacio público, sino porque encuentra en el *poder* el *medio* más fiable y eficaz para legitimar el crecimiento ilimitado de su poderío económico. Por ello, la entrada de los burgueses en el juego político impone a *lo social*, al orden de lo meramente fáctico, como el verdadero espacio de los fenómenos, como el lugar en el que los objetos adquieren su verdadera esencia. En este contexto, debe observarse que en tal orden—lo social— se encuentran dos insólitos compañeros de viaje, a saber, los delincuentes urbanos de comienzos del siglo XX, sumidos en un lumpen carente de interés propiamente político<sup>36</sup>, y la creciente clase burguesa. Una vez unidos, la *chusma*—el *óklos* de Polibio— y la *burguesía*, es decir, la proto-masa social unida al capital, constituyen una nueva fuerza política que sólo encuentra seguridad y sen-

<sup>35</sup> Vd. libro V, cap. 3, del *Bildungsroman* de Goethe. Arendt repara, como Goethe, en la falta de vinculación estamental de la burguesía, que se siente impelida a ganar su propio derecho a la representación por medio del poder económico que le proporciona el desempeño de su profesión. Vd., en el mismo sentido, las reflexiones de Arendt sobre la clase burguesa en *Rahel Varnhagen* (2000: 61ss.).

<sup>36</sup> Arendt dedica unas páginas sumamente provechosas de la tercera parte de *OT* a describir el efecto que tuvo en el Berlín de los años 30 el estreno de *Dreigroschenoper* de B. Brecht, aplaudida igualmente por el populacho—pues, finalmente, un literato había comprendido que *Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral*— y por la burguesía, al ver ésta desenmascarada su profunda hipocresía. Diez años más tarde, *Bagatelles pour une massacre* de P.-F. Céline, experimentaría el mismo reconocimiento ambiguo, al mostrar sin tapujos el antisemitismo extendido implacablemente por todas las capas de la sociedad francesa; vd. parte III, p. 467s. Entre nosotros, *La agonía de Francia* (Libros del Asteroide, 2010), de M. Chaves Nogales, uno de los más grandes cronistas españoles de todos los tiempos, cuya obra periodística cayó en el olvido hasta fechas bien recientes tras su muerte en Londres en los años cuarenta del pasado siglo, puede servir de ejemplo de una literatura de denuncia social semejante a la que Arendt reconoce practicada por Brecht y Céline en sus respectivos países.

tido en la inestabilidad legal y en la desintegración de las antiguas fronteras entre lo civil y lo económico. La asimilación de la teoría de Hobbes por obra de los burgueses ponía sobre la mesa lo siguiente: el poder irresistible y la seguridad indiscutible garantizados por ese modelo de Estado se revelan incapaces de resistir ante la reducción de la *dignidad* humana a mero *precio*. Sólo la distinción eidética entre lo justo y lo injusto, reivindicada por Rousseau y Kant, podía desempeñar ese papel, distinción que, en cambio, Hobbes imputa a los entusiastas y visionarios que se atreven a porfiar con el Estado en perspicacia intelectual y buen juicio, toda vez que a juicio del de Malmesbury ningún individuo puede estar seguro de que su noción de lo justo y lo injusto no sea una proyección, aparentemente imparcial, del orden de la pasión. Arendt reconoce así en la maquinaria estatal hobbesiana un mecanismo excesivamente ajeno a la obra del discurso y la acción humanas.

Como ilustra la elocuente polémica que Arendt mantuvo con Eric Voegelin<sup>37</sup> en punto a la presunta radicalidad y estabilidad de la «naturaleza humana», a juicio de la primera los hombres no se salvarán al identificar una supuesta fuente de trascendencia —naturaleza, historia, Dios—, sino desplegando un sistema efectivo de costumbres y artificios jurídicos que les permitan relacionarse entre sí, dando lugar por primera vez a un mundo compartido. Un no demasiado visitado artículo publicado por Arendt en la revista *Die Wandlung* en 1949 —«Es gibt nur ein einziges Menschenrecht»—, algunas de cuyas partes se recogen sin cambios significativos en el cap. 9 de la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, señala con decepción cómo el *factum* de la humanidad, su presencia como evidencia fáctica en el siglo XX, confirma no sólo que principios como la *naturaleza* y la *historia* han dejado de iluminar la reflexión colectiva, sino que la exigencia de universalidad que trae consigo la entrada en escena de la *humanidad* genera involuntariamente una violenta reacción por parte de la nación:

«Esta nueva situación, en la que ‘la humanidad’ comienza a desempeñar fácticamente la función que antes se había asignado a la naturaleza o a la historia, tiene una consecuencia inmediata, a saber, que aquella corresponsabilidad fáctica que asumen los miembros de toda comunidad nacional por los hechos y omisiones cometidos en su nombre, comienza a extenderse a la esfera de la vida internacional. Los pueblos del mundo tienen un presentimiento confuso de esta nueva carga y huyen de ella hacia un nacionalismo que es tan más violento cuanto más fracasan continuamente sus intenciones. Los pueblos sienten que están en peligro de ser ‘castigados’ por pecados cometidos en la otra faz del globo, pero no han tenido aún demasiadas oportunidades para aprender que asimismo cualquier progreso correcto realizado donde fuere podría beneficiarles igualmente».<sup>38</sup>

<sup>37</sup> «Una réplica a Eric Voegelin», en: (Arendt: 2005: 483-491).

<sup>38</sup> Vd. Arendt (1949: 766-777). Vd. Los provechosos comentarios acerca de este mismo pasaje en Klemme (2013: 164-165).

No parece, pues, sencillo disfrutar de los beneficios derivados de la conversión de la humanidad en una nueva ley de la tierra, a la que se refiere el prólogo de *Los orígenes del totalitarismo*, sin incurrir en el craso error de vaciar de contenido político la declaración de los derechos que corresponden a este nuevo sujeto, al que las formas políticas occidentales nunca atendieron suficientemente, haciéndose cargo de su alcance universal. Se trata de extender al máximo las virtudes de la pertenencia a una nación sin excitar las veleidades nacionalistas que consideran ese derecho universal como monopolio de algunos elegidos, por el mero hecho de haber nacido en una región determinada de la tierra.<sup>39</sup> Desde 1949, Arendt encuentra un serio peligro en la carencia de estructuras institucionales que se ocupen, por de pronto, de denunciar la existencia de los apátridas e individuos sin Estado, lo que viene a ser la otra cara de su denuncia infatigable de la siniestra re-naturalización del hombre a manos de la ideología totalitaria, frente a la que reclama la necesidad de identificar *lo humano* con el *lugar* previamente delimitado por la *persona jurídica* sancionada por el derecho civil y político. Este sería el eje de una antropología política *more arendtiano*, a saber, una antropología que renuncia a hablar de naturaleza humana para empezar a hacerlo de *génesis política* del hombre. La obra de Montesquieu, con su noción de ley como pacto relacional progresivo<sup>40</sup> —cuyos momentos fundamentales son fundación, aumento y conservación, identificados por Arendt como elementos articuladores de la revolución americana—, destaca que los hombres tienen en sus manos la capacidad de construir un hábitat sostenible, frente a la vaguedad de las fantasmagorías y ficciones autorreferentes que el romanticismo político pueda generar —y no dejará de hacerlo cuando se desmoronen las murallas de la política—, de la mano de significantes imaginarios a la par que nihilistas y destructivos tales como la tribu, la raza, el movimiento o la nación. Arendt encuentra en el pensamiento de

<sup>39</sup> La reseña de Arendt de la obra *La nation* de J.T. Delos —*Review of Politics* (1946: 138)— llama la atención sobre la necesidad de no dejar el derecho universal de pertenencia a una nación en manos del imaginario nacionalista. Cfr. R. Beiner, «Arendt and nationalism» (2000: 44-62).

<sup>40</sup> Vd. Arendt, «Sobre la desobediencia civil» (1998: 101): «“El espíritu de las leyes”, como lo vio Montesquieu, es el principio por el cual actúan y se ven inspiradas a actuar las personas que viven bajo un específico sistema legal. El asentimiento, el espíritu de las leyes americanas, está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente, que establecieron primero las colonias individuales y después la Unión. Un contrato presupone una pluralidad de por lo menos dos, y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no se disuelve sino que se conforma en una unión —*e pluribus unum*—. Si los miembros individuales de la comunidad formada decidieran no conservar una restringida autonomía, si decidieran desaparecer en una completa unidad tal como la *union sacrée* de la nación francesa, todo lo que se pudiera decir acerca de la relación *moral* del ciudadano con la ley sería mera retórica. El asentimiento y el derecho a disentir se han convertido en los principios inspiradores y organizadores de la acción que han enseñado a los habitantes de este continente “el arte de asociarse juntos”, del que proceden esas asociaciones voluntarias cuyo papel fue Tocqueville el primero en advertir, con sorpresa, admiración y algún recelo; las consideraba la fuerza peculiar del sistema político americano».



Montesquieu, como también lo hará en Tocqueville, una rara agudeza con respecto al elevado valor político que corresponde al «arte de asociarse juntos», cuya potencia crítica está llamada a subsanar las deficiencias de las instituciones, al actuar como el único parapeto humano posible ante la siempre elevada indeterminación del futuro. Forma parte del clasicismo político de Arendt la idea de que sin la estabilidad que proporcionan las leyes, entendidas como resultado de acuerdos fundamentales convenidos por los distintos grupos humanos, la fuerza natural o los artificios ideológicos de la historia fagocitarán el campo de acción político:

«Ninguna civilización —artefacto hecho por el hombre para albergar a sucesivas generaciones— hubiera sido posible sin un marco de estabilidad, para facilitar el fluir del cambio. Fundamentales entre los factores estabilizadores, más resistentes que las costumbres, las maneras y las tradiciones, son los sistemas legales que regulan nuestra vida en el mundo y nuestros asuntos cotidianos con los demás. Ésta es la razón por la que sea inevitable que la ley en un tiempo de rápido cambio aparezca como «una fuerza restrictiva, es decir como una influencia negativa en un mundo que admira la acción positiva» [E.H. Levi]. La variedad de tales sistemas es grande, tanto en el tiempo como en el espacio —lo que nos autoriza a emplear la misma palabra para fenómenos tan diferentes como la *lex* romana, el *nómos* griegos y la *torah* hebrea— y es que estaban concebidos para asegurar la estabilidad. (Existe otra característica general de la ley: la de que no es universalmente válida, o bien posee unos límites territoriales o, como en el caso de la ley judía, se halla restringida étnicamente; pero esto no nos concierne aquí. Donde faltan ambas características, estabilidad y validez limitada, donde las llamadas «leyes» de la Historia o de la Naturaleza, por ejemplo, interpretadas por el jefe del Estado, mantienen una «legalidad» que puede cambiar de día a día y que afirma su validez para toda la Humanidad —nos enfrentamos, en realidad con la ilegalidad, aunque no con la anarquía, dado que el orden puede mantenerse mediante una organización coercitiva. En cualquier caso, el resultado claro es la criminalización de todo el aparato gubernamental, como sabemos por el Gobierno totalitario»).<sup>41</sup>

Pero aún más sorprendente que el legado de Montesquieu y Tocqueville, explícito a lo largo de los escritos de Arendt, resultará la huella que dejó en su obra el Hegel de los *Principios de Filosofía del Derecho*, obra bien relevante para delimitar el alcance que tiene en nuestra autora una teoría del reconocimiento y a la que probablemente se acercó durante sus años de exilio parisino<sup>42</sup>, rastro especialmente

<sup>41</sup> Arendt, (1998: 86-87).

<sup>42</sup> Durante esos años Arendt asistió junto a su segundo marido, Georg Blücher, a los seminarios de Alexandre Kojève sobre *La fenomenología del espíritu*, como recoge Young-Bruehl en su biografía (1982: 117, 245, 251), si bien desconocemos la fecha exacta en que se produjo ese acercamiento. En ese periodo se fragua la amistad de Arendt con A. Koyré y J. Wahl, sin olvidar que una de sus amigas de juventud en Königsberg, Anna Weil, era la esposa de É. Weil, que se enfrentó en Francia al extendido tópico que atribuía a la teoría política de Hegel una presunta influencia en la administración prusiana de la Alemania de Bismarck, línea de la que es especialmente representativo el libro *Hegel et l'État* (Paris, Vrin, 1950). Quien desee profundizar en las influencias recibidas por Arendt durante la elaboración de *Los orígenes del totalitarismo* y reconocer las fases de su redacción puede aproximarse a los esclarecedores artículos de Roy T. Tsao al respecto (2002) y (2004).

patente cuando se mencionan aquellas tareas a las que Estado-nación nunca tendría que haber renunciado sin traicionar su compromiso con nociones como igualdad, libertad e independencia civil, sustituida por la tríada Estado —entendido como gobierno centralizado—, pueblo y territorio.

III. «*Es gibt nur ein einziges Menschenrecht...*».

*La expansión de la forma-derecho y el examen de las tareas del Estado-nación*

Una de las primeras determinaciones que Arendt enfatiza cuando se trata de plantear la realidad subyacente a la retórica vacía que rodea al discurso sobre los derechos humanos consiste en señalar que, cuando se traen a colación tales derechos, en realidad se está reclamando la dotación de derechos civiles, de derechos ciudadanos en definitiva, para quienes se encuentran desprovistos de ellos. Arendt subraya que las masas de apátridas que comienzan a extenderse en la Europa de entreguerras no fueron víctimas de ningún caso de un problema de superpoblación. Bien al contrario, el caso de los sujetos sin Estado evidencia que lo que se ha arrebatado a estos individuos es toda oportunidad de existir políticamente.<sup>43</sup> La fragilidad de las declaraciones de los derechos humanos, desde sus célebres reivindicaciones del siglo XVIII, obligan a conceder su parte de razón a autores como Burke, sabedores de que la única operatividad de aquéllos se derivará de su identificación con los derechos nacionales. Frente a la falta de solapamiento entre la humanidad y la nación, el único camino que queda abierto es el del reconocimiento de la pluralidad humana en sí misma como receptora de protección estatal, con independencia del lugar de nacimiento, confesión religiosa, raza y cualesquiera otras propiedades que puedan caracterizarla.<sup>44</sup> Las tres partes de *Los orígenes del totalitarismo* identifican una serie de operaciones que traicionan este principio de extensión de los derechos civiles, preparando el terreno a la catástrofe totalitaria. Podríamos cifrarlas básicamente en las siguientes: a) la reducción de la igualdad política a la igualdad social, con la consiguiente expulsión de la comunidad del anormal, del diferente, categoría bajo la que se clasifica al pueblo judío; b) la corrosión de las bases del Estado-nación al reducirlo a mera cobertura administrativa de una extensión colonialista del poder interpretado en términos meramente económicos y c) la sustitución de la lógica de las mediaciones entre intereses políticos con que operan los partidos políticos por la presunta lógica irrefutable del relato ideológico omniexplicativo. Así pues, sociedad burguesa, economía capita-

---

<sup>43</sup> Vd. Arendt (1949: 755-756) y Klemme (2013: 161).

<sup>44</sup> Vd. Klemme (2013: 164), que subraya la incompetencia de las fundamentaciones teóricas de los derechos humanos frente al *factum* de la existencia política que debe estar al alcance de todo individuo.

lista y organización ideológica confluyen en la crisis más radical que hayan conocido las formas políticas occidentales y la tradición de pensamiento que las sustenta. No es mal saldo para una obra a la que con frecuencia se ha querido adscribir un frágil análisis teórico.<sup>45</sup>

La suerte del pueblo judío, inicialmente integrado en los diferentes Estados-nación europeos, enfoca directamente la estricta dependencia que la vida humana mantiene con respecto a su identidad jurídico-política, esto es, a su estatuto de *persona*<sup>46</sup>. Como es bien sabido, Arendt se centra en la peripecia de los *Münzjuden* al servicio de Federico II, en la suerte de los judíos palaciegos y el elevado precio que pagaron por aceptar la propuesta de recibir privilegios y prebendas, en lugar de derechos, a cambio de sus servicios financieros. La situación marginal en la que se mantiene el judío en la sociedad europea de los siglos XVII y XVIII desemboca en la privación más radical de derechos políticos, que sólo proyecta la violencia —en tanto que naturalización— intrínseca de esa posición cuando las ventajosas condiciones económicas de las que disfrutaban los individuos situados en los bordes del Estado se esfuman. Con ello, desaparece también la confianza en que los vínculos económicos y sociales, puramente coyunturales y supeditados de suyo a los lazos políticos, puedan suministrar algún apoyo y estabilidad a los ciudadanos. La comunidad judía acompañó fielmente al Estado-nación a lo largo de su evolución, creyendo que ocupaba una posición sólida en las sociedades en que se hallaba integrada, hasta que se produjo el siguiente escenario:

<sup>45</sup> Sin duda, la acusación más enconada contra un texto de Arendt fue la reseña de *Sobre la revolución* que publicara E. Hobsbawm, recogida en *Revolucionarios* (2003), donde se reprocha especialmente el predominio de la asociación de ideas, con arreglo al gusto peculiar del historiador, sobre una verdadera reflexión intelectual. La reseña de R. Aron —publicada en la revista *Critique* en 1954—, que conoció a Arendt poco después de su llegada a París, en 1933, es algo menos severa con la metodología empleada, pero supone también un fuerte varapalo de su diagnóstico del totalitarismo por parte, esta vez, de un sociólogo. Vd. las observaciones de Baehr sobre esta reseña en (2010: 62-92).

<sup>46</sup> Vd. *Sobre la revolución*, cap. II «La cuestión social» (2004b: 106 s.). Es de interés reparar en la obra de Bernard Lazare, *El antisemitismo: su historia y sus causas* (1894; 1986), siempre incómoda para el movimiento sionista, debido a su implacable crítica de las trampas difundidas por el judío *parvenu*, figura en la que se detiene también prolijamente la primera parte de *OT*. La interpretación sostenida por Lazare de la marginación del pueblo judío a lo largo de la historia comparte convicciones básicas sobre la especificidad de la actividad política cercanas a las de Arendt, desde el momento en que se invita al judío a entrar en el juego político para ganar su propia identidad individual y moral. Así, sostiene Arendt, en el escrito que dedicó a la figura de Lazare, «el paria consciente» (2004a:59): «[e]xigía nada más y nada menos que el paria abandonara los privilegios del Schlehmihl, se deshiciera del mundo de los cuentos de hadas y de los poetas, renunciase a la protección de la naturaleza e interviniera en el mundo de los seres humanos». Es, asimismo, elocuente el melancólico cierre de la semblanza de Lazare: «De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo» (2004a: 61).

«En una era imperialista, la riqueza judía se había tornado insignificante; para una Europa sin el sentido del equilibrio de poder entre sus naciones ni de solidaridad intereuropea, el elemento judío a-nacional e intereuropeo se convirtió en objeto de odio universal, precisamente por su inútil riqueza, y de desprecio por su falta de poder».<sup>47</sup>

Arendt encuentra en el destino del pueblo judío en las naciones europeas una analogía clara con la decadencia del poder de la aristocracia francesa en el periodo pre-revolucionario, proceso del que Tocqueville había levantado acta con perspicacia en *El antiguo Régimen y la revolución*:

«Según Tocqueville, el pueblo francés odiaba a los aristócratas a punto de perder su poder más de lo que les odiaba antes, precisamente porque su rápida pérdida de auténtico poder no se había visto acompañada de ningún declive considerable de sus fortunas. [...] Análogamente, el antisemitismo alcanzó su cota máxima cuando los judíos habían perdido sus funciones públicas y su influencia y se quedaron tan sólo con su riqueza».<sup>48</sup>

La supresión del armazón con pies de barro consistente en el vínculo comercial mantenido con buena parte de las monarquías europeas, no sirvió para defender a los judíos<sup>49</sup>, grupo social que tuvo «el dudoso honor de poner en marcha toda la máquina infernal»<sup>50</sup> que la sociedad era capaz de desencadenar, pervirtiéndolo el concepto político de igualdad, reducida ahora a mero hecho mundano:

«Esta perversión de la igualdad, de concepto político en concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales, porque entonces sus diferencias se tornan aún más conspicuas».<sup>51</sup>

Lo terrible de la reducción de la igualdad a un hecho social estriba en que tal paso, propio de quien entiende el cuerpo legal de un Estado como confirmación de las relaciones sociales que lo integran, condena a muerte la influencia y transformación que la actividad política pueda ejercer en el mundo. Arendt se detiene con frecuencia —también en *Sobre la revolución*— en la conveniencia de superar la perspectiva excesivamente miope de las clases sociales, que a la luz de sus

---

<sup>47</sup> OT, parte I (2006: 80).

<sup>48</sup> OT, parte I (2006: 67).

<sup>49</sup> K. Ball (2011) ha apreciado con perspicacia la conveniencia de aplicar al análisis del caso de los judíos la figura retórica de la sinécdoque con respecto a lo que significa para la condición humana existir sin oportunidad de ser tenido en cuenta políticamente: la pérdida del derecho a la condición política experimentada por el pueblo judío en el interior de los Estados europeos contenía ya la semilla de la posterior marginación, segregación y exterminación organizada a la que fue sometido.

<sup>50</sup> OT, parte I (2006: 65).

<sup>51</sup> OT, parte I (2006: 128).

juicios llegan a rayar con la facción, con el fin de dar alguna oportunidad en el espacio público a ideas abstractas de indudable vocación política como la justicia, la libertad y el valor cívico. Lo denunciado no es la vacuidad de tales ideales, sino que no se inviertan los esfuerzos necesarios para transformarlos en realidades mundanas. La defensa decidida que los *dreyfussards* encabezados por Clemenceau realizaron de estos principios realza el hecho de que el Estado fue tomado muy pronto —secuestrado, debería afirmarse— por los intereses de la nación, abandonando definitivamente su compromiso de dotar de derechos al mayor número posible de individuos. La conquista imperialista aparece en este contexto como la inversión más convincente una vez producido semejante solapamiento y el sentimiento nacionalista como el instrumento más apropiado para estrechar los lazos entre un Estado centralizado y una sociedad atomizada como la burguesa.<sup>52</sup>

Un segundo paso en dirección al fenómeno totalitario consiste, como veíamos en la segunda sección de este trabajo, en la eclosión del imperialismo, sin el que no se comprendería ni el racismo del nacionalismo moderno ni la violencia desatada por el Estado colonialista.<sup>53</sup> Ese movimiento de expansión ilimitado procedería a juicio de Arendt de la unión de los propósitos de la clase burguesa, movilizada por la lógica de la empresa y la acumulación del capital, con los del Estado, unión que se encarnaría en la teoría política, típicamente liberal, desplegada en el *Leviatán*. Con esta fundamentación de una acumulación de poder en armonía con un incremento ilimitado de capital se pone fin a la sensata separación entre el dominio económico-social de una clase determinada y el espacio en que se adoptan las decisiones políticas. El legislador comienza a actuar tomando como punto de referencia los prometedores objetivos —¿para quién?— de crecimiento económico de la burguesía que, por otro lado, desembocarán en el declive de esta clase básicamente comercial a manos del ascenso del denominado populacho<sup>54</sup>, a saber, una multitud que ha abandonado la lucha por la representación política y ha uncido coyunturalmente su destino al éxito de negocios más o menos fructíferos a corto plazo, haciendo gala de una versatilidad mayor, es decir, más acorde con el espíritu de desregulación y desnormativización generalizada, que la clase inversora y comercial. Llama especialmente la atención del análisis arendtiano del imperialismo su denuncia de que la alianza entre la burguesía y un proceso irrefrenable que bus-

<sup>52</sup> Vd. Arendt (1946: 139).

<sup>53</sup> Vd. Arendt (1946: 141). El término totalitarismo fue acuñado por el periodista y político italiano Giovanni Amendola en 1923, a propósito de la monopolización y concentración de poder llevado a cabo por el movimiento fascista, sentenciando la decadencia del Estado liberal.

<sup>54</sup> Sobre los diferentes tipos de “multitud” por debajo de la línea de flotación del concepto político de *pueblo* en Arendt, vd. el estudio de M. Canovan (2002). A propósito del concepto de *mob* y la solidaridad de su emergencia con la corrosión de todas las formas políticas y la comunicación articulada de los intereses de clase puede acudir también con provecho a Canovan (2000: 31ss.).

ca la expansión por la expansión, lejos de reeditar el espíritu romano del «consorcio nacido de la guerra»<sup>55</sup> o de una «comunidad en expansión» (Harrington), que exportaran civilización de la mano de instituciones políticas, extiende durante el siglo XIX subproductos ideológicos como la raza y la maquinaria burócrata, aparte de sembrar con los tentáculos del espionaje las tierras colonizadas, esquilmando y devastando, no sólo económicamente, sino también en términos de cultura política, esas regiones:

«Lo que los imperialistas realmente deseaban era la expansión del poder político sin la fundación de un cuerpo político. La expansión imperialista había sido desencadenada por un curioso tipo de crisis económica, la superproducción de capital y la aparición de dinero «superfluo», resultado de un exceso de ahorro que ya no podía hallar inversiones productivas dentro de las fronteras nacionales».<sup>56</sup>

¿Cuál es en definitiva la perversión de lo político de la que Arendt responsabiliza a Hobbes? Lo determinante aquí es la confusión de la vida pública con los intereses y actividades de las personas privadas, de suerte que el espacio que los hombres dedican al comercio se convierta en el único en que pueden experimentar una cierta regresión a la libertad natural, dotada ahora de las ventajas de la seguridad garantizada por la autoridad civil. Arendt objeta a Hobbes haber partido de un supuesto antropológico según el cual los hombres serían animales maximizadores por naturaleza, incapaces de obrar «de común acuerdo y con la fortaleza que se deriva de las promesas mutuas»<sup>57</sup>, para los que la razón se reduce al cálculo de la misma manera que la felicidad se expresa como acumulación de bienes. Hobbes tendría razón si fuera legítimo reducir la política al éxito económico de una clase social o si la figura de la «empresa» fuera el único tipo, o sencillamente el preferible, de intervención pública comunitaria. Hablaríamos, si ello fuera cierto, de la «república fenoménica de los intereses»<sup>58</sup>, acertada expresión empleada por Foucault para referirse al Estado liberal moderno en *El nacimiento de la biopolítica*. Arendt contrapone por ello al Estado como empresa burguesa los esquemas políticos de la *pólis*, del *imperium* romano o del Estado nacional moderno, construcciones históricas de modos de organización de la vida pública. Así como no hay representación carente de forma, esto es, elevada sobre la base de una acumulación ilimitada, la «primera fase de la dominación política de la burguesía» sólo podía conducir a ese mecanismo biopolítico de desactivación salvaje de la protección política de la vida llamado imperialismo, en el que «los hombres de

<sup>55</sup> *Sobre la revolución*, cap. V (1998: 195).

<sup>56</sup> *OT*, parte II (2004b: 225).

<sup>57</sup> *Sobre la revolución*, cap. V (2004b: 221).

<sup>58</sup> Foucault (2009: 57-58).



negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de Estado, mientras que a los hombres de Estado sólo se les tomaba en serio si hablaban el lenguaje de los empresarios con éxito»<sup>59</sup>. Y en eso mismo consiste precisamente la biopolítica a juicio de Arendt, a saber, en infligir a la vida humana una mutilación espiritual y material insólita, consistente en la más radical privación de organización política, lanzándola a sobrevivir en una sociedad a la que ya nada impide dar licencia para que determinados grupos procedan a una apropiación ilimitada de tierras y pueblos ajenos, produciendo «bárbaros en su propio medio»<sup>60</sup>, en lugar de naciones.

Al herir de muerte el aparato de mediaciones, determinaciones y límites que conforman al Estado, el liberalismo político pone las bases para desmontar el mismo sistema de partidos y para que el burgués atravesase, como colofón de las peligrosas aventuras emprendidas en los siglos XIX y XX, la fina línea que distanciaba a los crímenes colonialistas cometidos en otros continentes de los que podía llegar a perpetrar en su propia casa. Arendt afirma con bastante decisión, en la línea de la denuncia de la *policracia* en Franz Neumann y, con más reticencias, del *Estado doble* en Ernst Fraenkel o del *Estado total* de Sigmund Neumann<sup>61</sup>, la inconsistencia entre los propósitos del Estado y la organización totalitaria, con la que las leyes dejan de ejercer la función de fronteras y canales de comunicación para convertirse en correas de transmisión de una fuerza supra-natural irresistible, que puede identificarse con la naturaleza o la historia. De esa manera, la ley cambia enteramente de sentido y, en lugar de imponer un marco de estabilidad a la existencia política, prohíbe exclusivamente que los hombres y su mundo se detengan en algún momento. Para el totalitarismo no hay satisfacción posible. La potencia más amenazadora de la existencia, por lo que tiene de condena cíclica, a saber, la vida, entra de esta manera en la escena política en su versión más nihilista. Teniendo en cuenta el planteamiento arendtiano del significado de los derechos humanos,

<sup>59</sup> OT, parte II (2006: 230).

<sup>60</sup> OT, parte II (2006: 427). Merece la pena recordar aquí la seguridad con que Arendt elogia la fecundidad política del Imperio Romano, entendido como un sistema de incremento del poder de la mano de la incorporación de otros pueblos a la articulación societaria del *imperium*. Vd. especialmente *Sobre la revolución*, Arendt (2004b: 207-221). Es indudable que caben otras lecturas del régimen imperial romano, menos halagüeñas y constructivas en términos políticos, pero la alabanza de Arendt a la vieja Roma es indicativa de la noción de cuerpo político que la autora defiende, con sus consiguientes mecanismos de ampliación.

<sup>61</sup> Acerca de la comunidad de intereses que la monografía de Arendt mantiene con los proyectos teóricos de algunos autores, situados en general en la órbita más excéntrica de la Teoría crítica, puede acudir con seguro provecho a A. Söllner (2004) y V. Iakovou (2009). Baehr (2010: 12ss.) aporta también datos relevantes acerca de los supuestos compartidos, sin dejar de reconocer las manifiestas disparidades teóricas, por Arendt y autores como Franz Neumann, Ernst Fraenkel y Sigmund Neumann.

cifrado en la garantía de pertenencia a alguna comunidad política, resulta cuando menos llamativa la falta de reconocimiento de Arendt hacia la *Doctrina del derecho* de Kant, que contiene una propuesta de legitimidad soberana que enfrenta al Estado-nación a los propósitos y tareas que lo definen<sup>62</sup>. En efecto, Kant considera que la entrada en un estado civil no procede de una decisión potestativa, pues hablamos de un postulado procedente de la propia razón pura práctica.

La apropiación kantiana de las sentencias pseudo-ulpianas<sup>63</sup> nos coloca ante la paradójica expresión de unos deberes jurídicos con respecto a uno mismo, cuyo punto de partida es el *honeste vive*, indisoluble del compromiso con una existencia política en un mundo —una sola tierra— en la que no es posible hurtarse al encuentro con los otros y, por ello, suprimir el riesgo de dañarlos. Tomando como punto de partida la figura esférica de la tierra, el establecimiento de relaciones jurídicas es la única manera de garantizar la supervivencia del género humano. Kant comparte con Arendt la sospecha con respecto a la identificación del estado social con el civil, propiamente estatal<sup>64</sup>, lo que sin duda aproxima la posición de ambos con respecto al contenido y función de los derechos humanos. Les une igualmente la antipatía hacia un supuesto Estado mundial, que Kant no dudó en considerar la muerte de toda virtud, bondad y belleza —en su escrito sobre la religión— y del que Arendt se desmarca en un texto dedicado a la *humanitas* de Jaspers y su noción ideal de una comunicabilidad irrestricta entre los hombres.<sup>65</sup> No en vano, el artículo de Arendt de 1949 tiene por título un trasunto del apartado titulado «No hay sino un derecho innato», que sucede a la «División general de los derechos» en preceptos y facultades, situada en el § B de la «División general de los deberes jurídicos», en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*.<sup>66</sup> Como ocurre en la doctrina kantiana del derecho, la pensadora alemana sostiene que la úni-

<sup>62</sup> Es este un parecer que compartimos con H. Klemme (2013: 177).

<sup>63</sup> Vd. el iluminador comentario de este apartado de la obra de Kant por A. Pinzani (2005: *passim*).

<sup>64</sup> MS, RL, § 41, AA 06: 306.

<sup>65</sup> Vd. Arendt, «Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?», en Id. (2001: 89ss.): «El establecimiento de un Estado mundial soberano, lejos de ser el requisito previo para una ciudadanía mundial, sería el fin de la ciudadanía. No sería el punto culminante de la política mundial, sino literalmente su fin [...]. [A]sí como el hombre y la mujer pueden ser iguales, es decir, humanos, sólo al ser absolutamente distintos el uno del otro, lo nacional de cada país puede entrar en la historia mundial de la Humanidad sólo al permanecer idéntico y aferrarse con obstinación a lo que es. Un ciudadano mundial, viviendo bajo la tiranía de un imperio mundial y hablando y pensando en una especie de esperanto glorificado, sería menos un monstruo que un hermafrodita. El lazo entre los hombres es, subjetivamente, la «voluntad de comunicación sin límite» y, objetivamente, el hecho de la comprensión universal. La unidad de la Humanidad y su solidaridad no pueden consistir en un acuerdo universal sobre una religión o una filosofía o una forma de gobierno, sino en la creencia de que los varios aspectos que forman una unidad se manifiestan y se ocultan al mismo tiempo en la diversidad».

<sup>66</sup> MS, RL, AA 06: 237.

ca manera de que los derechos humanos, a los que desde el siglo XVIII círculos intelectuales adscriben una validez supuestamente inmovible, no se vuelvan papel mojado depende de la institución de una comunidad política heredera de las tareas y objetivos del fracasado Estado-nación.<sup>67</sup> Una vez constituida la autoridad estatal, tales derechos sólo pueden aportar un criterio regulativo, pero difícilmente constitutivo, justamente por la abstracción de sus enunciados y la falta de ejecución en que quedan cuando carecen de ratificación por parte de una entera comunidad política.<sup>68</sup> La heterogeneidad por principios entre derecho privado y derecho público es uno de los puntos que aleja la propuesta jurídica kantiana del Derecho natural de Achenwall, del que Kant se sirve en sus lecciones sobre esta materia. A diferencia del derecho que rige en las comunidades sociales, domésticas o gremiales, el derecho público requiere de una sanción efectiva y pública —de una *öffentliche Bekanntmachung* que no precisa el derecho privado—. Donde Arendt no podría seguir acompañando a Kant es en la definición de lo social como una estructura prioritariamente homogénea y horizontal, frente a la heterogeneidad de principio que se da en un Estado entre el legislador y el pueblo<sup>69</sup>, toda vez que no habría forma estatal sin un acto de sometimiento del segundo al primero. Es sabido los problemas que Arendt encuentra en las teorías de la soberanía modernas y sus epígonos, pero a nuestro entender no ha sido suficientemente subrayado el peso que una cierta teoría del *reconocimiento político*<sup>70</sup> posee en la crítica arend-

<sup>67</sup> Vd. Arendt (2009: 194).

<sup>68</sup> Remitimos al trabajo inédito de K. Flikschuh, «Human rights in Kantian mode: an sketch», amablemente facilitado por la autora durante la elaboración del presente artículo, en el que se toma distancia con respecto a la afirmación de una fundamentación kantiana de los derechos humanos. Flikschuh argumenta eficazmente a favor de la transcendencia y generalidad del contenido de tales derechos en la filosofía jurídico-política de Kant —especialmente en la sección IV «Human Rights as Transcendent Concept» y V «The Concept of Human Rights: Indeterminacy or Transcendence?» de su escrito—. A nuestro juicio, el hecho de que un derecho innato como la libertad, entendida como independencia e igualdad, no baste en ningún caso para dar contenido al derecho público, en la *Doctrina del Derecho* de Kant, constituye un punto en común con la sospecha arendtiana a propósito de la efectividad política que podría atribuirse a la mera reivindicación pública de estos derechos.

<sup>69</sup> Vd. Kant, MS, RL, AA 06: 306-307.

<sup>70</sup> J. Butler, una autora que se ha ocupado en profundidad precisamente del *reconocimiento* —véase, por ejemplo (1997) y (1999)—, partiendo de planteamientos basados en Hegel y Lacan, ha valorado de una manera no demasiado secundada por estudiosos marcadamente arendtianos esta dimensión de la obra que nos ocupa. En su reseña a la edición norteamericana de los escritos judíos de Arendt, Butler subraya precisamente el amplio espectro de posibilidades con que aquélla piensa las diferentes maneras de conformarse una comunidad, de suerte que el Estado-nación vendría a ser sólo una más de las expresiones —y no precisamente la más exitosa— de la unión política. Quien pretenda profundizar en esta línea de lectura inhabitual de Arendt, puede servirse del artículo de Butler «Cuerpos en alianza», *Transversales* (2012), así como de la estimulante conversación de la autora con G. Spivak (2011). En ambos textos, la apelación a Arendt es decisiva para la comprensión de las sugerencias interpretativas acerca de *lo común* de Butler.

tiana de los derechos humanos. Sería sin duda disparatado asociar lo decisivo del reconocimiento político, a saber, la concesión de expresión ciudadana a todos los hombres existentes sobre la tierra, con la comunicación de sentimientos como la amistad, la simpatía y el amor —duramente criticados en *Sobre la revolución*—. Los derechos existen en razón de la pluralidad humana [*die Vielzahl der Menschen*], recuerda con frecuencia Arendt, una pluralidad que el fenómeno totalitario consiste en disolver en un bloque cosificado que únicamente reacciona a descargas de ideología, pero esa supresión de lo político nunca habría tenido lugar si las diferentes naciones civilizadas y sus orgullosas culturas no hubiesen descuidado llamativamente la importancia de constituir una comunidad como un deber —un postulado, podría decirse, en un guiño kantiano— vinculado a la condición humana:

«Con mayor fundamento aún que Burke, hemos tenido que experimentar que todos los derechos sólo se realizan dentro de una comunidad política dada, que dependen de nuestro prójimo [*Mitmenschen*] y de una garantía tácita, que los miembros de una comunidad se dan entre sí. Pero sabemos también que tiene que haber aún otro derecho aparte de aquellos denominados derechos humanos «inmutables» —que propiamente sólo son derechos de ciudadanía y cambian según las circunstancias históricas y no sólo—, un derecho que no surja «de la nación» y que requiere de una garantía distinta de la comunidad nacional, a saber, el derecho de todo hombre a la incorporación a una comunidad política».<sup>71</sup>

El totalitarismo evidencia que los muros protectores del Estado-nación no estaban destinados más que para un grupo de elegidos, menguado además en periodos de crisis, es decir, denuncia que la barbarie latía en el interior de la civilización y que un peligroso proceso de des-estatalización amenazaba ya desde la Modernidad con arrebatar la existencia a un número creciente de sujetos. Los fundamentos de la institución estatal no habían sido establecidos sobre bases sólidas, sino sobre acuerdos coyunturales que dejan traslucir el trato que las monarquías europeas depararon al pueblo judío. Y nuestro tiempo avanza velozmente al encuentro de lo insólito, de lo difícilmente captable para la comprensión humana. En efecto, la *displaced people*, a que Arendt se refiere con frecuencia en su artículo sobre los derechos humanos de 1949, refleja sin duda un paso atrás con respecto a lo que el esclavo representaba para la *pólis* griega. Mientras que el uso y abuso a que las masas de «instrumentos vivos» eran sometidas en la antigua Grecia revelaba al mismo tiempo su pertenencia a la humanidad, debido a la importancia atribuida a la actividad laborante del esclavo para la pervivencia social de la *pólis*, la palmaria acusación por el mero hecho de existir que se dirige a comienzos del siglo XX a los refugiados y apátridas pone sobre aviso acerca del modo de existencia

---

<sup>71</sup> Arendt (1949: 765).

atroz aplicado por el in-mundo totalitario a los representantes de la humanidad más desnuda e inerte.<sup>72</sup> Y esa forma de vida se corresponde con la mayor amenaza que puede cernirse sobre los mortales, a saber, no la muerte, sino un régimen de existencia que suprime lo discursivo del hombre y su capacidad para manifestarse en el escenario del mundo por medio de la acción.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo* (=OT), Madrid, Alianza, 2006.
- Arendt, H., *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005.
- Arendt, H., *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004a.
- Arendt, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004b.
- Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Arendt, H., *Rahel Varnhagen*, Barcelona, Lumen, 2000.
- Arendt, H., *Vita activa*, München, Piper, 1998.
- Arendt, H., «Sobre la desobediencia civil», en: Id., *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 57-108.
- Arendt, H., «Estado nacional y democracia» (1963), *Arbor* CLXXXVI 742 (2010), pp. 191-194.
- Arendt, H., «Es gibt nur ein einziges Menschenrecht» *Die Wandlung* 4 (1949), pp. 754-770.
- Arendt, H., «La nation», *Review of Politics* 8/1 (1946), pp. 138-141.
- Baehr, P., *Hannah Arendt. Totalitarianism and the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge U.P., 2010.
- Baehr, P., «The Grammar of Prudence. Arendt, Jaspers and the Appraisal of Max Weber», en: Aschheim, S.E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/L.A./London, Univ. of California Press, 2001, pp. 306-324.
- Ball, K., «Hannah Arendt's 'Comedy': Antisemitism as Synecdoche in the *Origins of Totalitarianism*», en: A. Yeatman/P. Hansen/M. Zolkos/C. Barbour (eds.), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, New York/London, Continuum, 2011, pp. 166-183.
- Beiner, R., «Arendt and nationalism», en: D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 44-62.

---

<sup>72</sup> Vd. la nota decisiva a este respecto de Arendt (1949: 760, n.).

- Benhabib, S., *Dignity in Adversity. Human Rights in Turbulent Times*, Malden (MA), Polity, 2011.
- Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Butler, J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France*, Columbia U.P., 1999.
- Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, 1997.
- Butler, J., «Cuerpos en alianza», *Transversales* (2012).
- Butler, J./Spivak, G., *Who sings the Nation-State. Nation, Politics, Belonging*, London, Seagull, 2011.
- Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992.
- Canovan, M., «Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment», en: D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 25-43.
- Canovan, M., «The People, The Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism», *Social Research* 69/2 (2002), pp. 403-422.
- Ferrajoli, L., «La esfera de lo indecible y la división de poderes», *Estudios Constitucionales* 6/1 (2008), pp. 337-343.
- Flikschuh, K., «Human rights in Kantian mode: an sketch», en: Cruft, R./Liao, M./Renzo, M., (eds.), *The philosophical foundations of human rights*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2014 (manuscrito facilitado por la autora).
- Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009.
- Hobsbawn, E., *Revolucionarios*, Barcelona, Crítica, 2003.
- Iakovou, V., «Totalitarianism as a Non-State: On Hannah Arendt's Debt to Franz Neumann», *European Journal of Political Theory* 8 (2009), pp. 429-447.
- Klemme, H. «Das Recht auf Rechte und die Pflicht zur Staatlichkeit. Kants Antwort auf Hannah Arendt Menschenrechtskritik», en: F. Bornmüller/T. Hoffmann/A. Pollmann (Hrsg.), *Menschenrechte und Demokratie. Georg Lohmann zum 65. Geburtstag*, Freiburg/München, K. Alber, 2013, pp. 159-180.
- Lazare, B., *El antisemitismo: su historia y sus causas*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986.
- Mattucci, N. *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, Milano, FrancoAngeli, 2012.
- Parvikko, T., «A Note on Max Weber's Impact on Hannah Arendt's Thought», *Max Weber Studies* 4/2 (2004), pp. 235-252.



- Pinzani, A., «Der systematische Stellenwert pseudo-ulpianischen Regeln in Kants *Rechtslehre*», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59/1, 2005, 71-94.
- Rawls, J., *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Cambridge, Harvard U.P., 1999.
- Sarti, G., «"Non c'è futuro senza passato". La rivista "Die Wandlung" (1945-1949)», *Intersezioni* XVII/3 (1997), pp. 447-468.
- Schmitt, C., *Romanticismo político*, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- Söllner, S., «Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism in its Original Context», *European Journal of Political Theory* 3/2 (2004), pp. 219-238.
- Tsao, R.T., «Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in The Origins of Totalitarianism», *The Review of Politics* 66/1 (2004), pp. 105-136.
- Tsao, R.T., «The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism», *Social Research* 69/2 (2002), pp. 579-619.
- Villacañas, J.L., «La cuestión del espíritu: Weber y Arendt», *Actas del Congreso La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Universidad de Murcia (octubre de 2009), 2010.
- Vioulac, J., *La logique totalitaire*, Paris, PUF, 2013.
- Walsh, P., «Hannah Arendt, Sociology and Political Modernity», *Journal of Classical Sociology* 8 (2008), pp. 344-366.
- Weber, A., «Bürokratie und Freiheit», *Die Wandlung* 1/12 (1945/46), pp. 1033-1048, recogido también en Id., «Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie (1906-1958)», en: Id. *Alfred-Weber Gesamtausgabe*, Bd. 8, Marburg, Metropolis, 2000, pp. 488-501.
- Weber, A., «Das Ende des modernen Staates», *Die Wandlung* 2/6 (1947), pp. 463-477.
- Young-Bruhl, E., *Why Arendt matters*, Yale U.P., 2006.
- M. Zolkos, «Arendt's Metamorphic Figurations in 'The Jew as pariah'», en: A. Yeatman/P. Hansen/M. Zolkos/C. Barbour (eds.), *Action and Appearance. Ethics and the politics of Writing in Hannah Arendt*, New York/London, Continuum, 2011, pp. 197-213.